

Spinozianas argentinas

Por Mariana de Gainza

El pensamiento de Baruch Spinoza tuvo repercusiones escasamente relevadas en la constitución de los imaginarios filosóficos argentinos. Su modo de existir en las interpretaciones argentinas puede rastrearse en registros de lo más heterogéneos. Filósofos, escritores, encumbrados dirigentes políticos, académicos y espacios colectivos de difícil clasificación, de una u otra manera, se vieron conmovidos por la fuerza de sus enunciados. Spinoza fue leído de diferentes maneras y hay tantos spinozas como lectores tuvo. Tal vez allí radica su misteriosa energía. Dos antagonistas han sabido beber de las aguas spinozianas. Uno, Borges, de manera explícita, asumiéndose admirado por haber vislumbrado algo que nunca se sabe exactamente qué es. Una beatitud, que es revelada por una nueva idea de Dios como naturaleza que está en todas las cosas. El otro, Perón, con una cita al pasar (“sentimos, experimentamos que somos eternos”) en el discurso pronunciado en el Congreso de Filosofía de 1949. El filósofo holandés se hace presente en la reflexión peroniana sobre la comunidad y la eternidad, dos tópicos nada ajenos al sistema spinoziano. Borges y Perón, alguna vez reunidos por la pluma imaginativa de David Viñas como parte de un sistema de verticalidades que sustrae las posibilidades de igualdad comunitaria, son convocados por Mariana Gainza, esta vez bajo la sombra del solitario pulidor de lentes que vivía en Amsterdam.

I.

Que se nos conceda la posibilidad de abrir este escrito afirmando que Spinoza forma parte de las corrientes profundas del pensamiento argentino. Y sostengamos esta afirmación desde el sencillo expediente que consiste en una especie de “invocación a la autoridad”: Borges y Perón hablaron de Spinoza. De forma más o menos intensa, estratégica o circunstancial, hablaron de él, y al hacerlo, lo conectaron con esos modos de pensar (borgeanos y peronistas) que, por supuesto, han de ser remitidos a nuestra más estricta geografía. El “gran literato” y el “gran político” de la argentina del siglo XX hablaron del más *ubicuo* (por su modo peculiar de escurrirse) de los filósofos y, al hacerlo, transformaron a ese pensador de otro tiempo y otro espacio en lo que de todos modos ya era: un autor insoslayable de nuestro acervo cultural¹.

La forma en que Borges, en una conferencia de 1985², describe su relación con la filosofía de Spinoza es muy sugestiva. El navegante de una novela de Conrad —dice— ve algo desde la proa de su embarcación: “una sombra, una claridad en los confines del horizonte”. Una sombra y una claridad, una línea opaca (la costa de África), más allá de la cual

...hay fiebres, imperios, ruinas, el Sahara, los grandes ríos que exploraron Stanley, Livingstone, y luego palmeras, y lo que queda de Cartago, que Roma borró con el fuego y con la sal. Y luego la historia de portugueses, de holandeses, de zulúes, de bantúes, y también los compradores de esclavos, y ruinas, y pirámides. Es decir, un vastísimo mundo. De selvas, desde luego, de leopardos, de pájaros.

Dice Borges que con Spinoza le sucede algo parecido. “Me he pasado la vida explorando a Spinoza y, sin embargo, ¿qué puedo decir de él?»: *he vislumbrado algo, y sé que eso que se vislumbra es vastísimo*. Frente a tal vastedad (la de un mundo hecho de infinitos mundos) apenas vislumbrada desde una extranjería irreductible, solo cabe confesar una “deslumbrada ignorancia”, pero también la impresión de que hay allí “algo no solo infinito sino esencial”, que “de algún modo —continúa Borges— me pertenece” y “puedo sentir, misterioso como la música”, aunque “no podría explicar a otros”. La imposibilidad de explicar, sin embargo, no es el fin, sino el comienzo de la palabra; no puede ser seguida por el silencio respetuoso, o por la muda veneración, sino por el juego plástico con las imágenes que lleva adelante un discurso que, por sustentar la idea de que “la filosofía y la teología son las formas más extravagantes y más admirables de la literatura fantástica”, es perfectamente consecuente cuando elabora una relación con su objeto que se desarrolla entre el amor y la traición³ —una relación que es posible sintetizar diciendo que *Borges imagina a un Dios spinoziano que imagina, que lo imagina a Borges imaginando a un Dios spinoziano que imagina, y así al infinito*—.

De Perón, en cambio, no podemos decir que mantenga una intensa relación con Spinoza como la que es innegable en Borges. Y sin embargo, lo cita en un

La imposibilidad de explicar, sin embargo, no es el fin, sino el comienzo de la palabra; no puede ser seguida por el silencio respetuoso, o por la muda veneración, sino por el juego plástico con las imágenes que lleva adelante un discurso que, por sustentar la idea de que “la filosofía y la teología son las formas más extravagantes y más admirables de la literatura fantástica”, es perfectamente consecuente cuando elabora una relación con su objeto que se desarrolla entre el amor y la traición...

lugar estratégico: al finalizar su conferencia sobre la “Comunidad Organizada” (pronunciada, además, en un “auténtico” congreso de filosofía). La cita en cuestión concierne a la famosa afirmación spinoziana sobre el sentimiento y la experiencia de la eternidad y, a diferencia de la mención distorsionada que hace Borges del mismo pasaje (cuando se refiere a un “sentimiento de la inmortalidad” de la sustancia que nos excede⁴), la frase spinoziana aparece textual en el discurso de Perón, a tono con la solemnidad de la cadencia final:

Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: “Sentimos, experimentamos, que somos eternos”.⁵

Jorge Luis Borges



Sin dudas, más allá de la literalidad, se juegan aquí otras modalidades de la distorsión o de la proyección imaginaria (inmediatamente se reconocen los tópicos clásicos de los “fines espirituales y materiales”, de la “superación” —reforzados por la imagen de la “alta torre”— que inmediatamente disociaríamos de un “verdadero” spinozismo), pero lo que queremos sugerir es que siempre hay algo de eso en toda lectura situada, es decir, en toda lectura que se hace necesariamente en otro lugar y en otro tiempo, distintos de los “originales”. Por eso, las proyecciones de la imaginación pueden constituir un modo potente de pensar (“traicionando” o distorsionando) cuando se reivindica explícitamente el ejercicio libre de la desfiguración al que tenemos derecho en tanto somos intérpretes o creadores. Y es otra modalidad de la proyección (imaginaria y programática) la que queda involucrada, asimismo, cuando somos sensibles a cierta irresolución o cierto enigma político que se asocia a la reiteración y a la renovación de los dilemas que la palabra “comunidad” encierra. Esos modos de la proyección imaginaria, modos poético-literarios y modos políticos, entonces, se relacionan intensamente con las formas de nuestra vida histórica en este lugar al sur de Latinoamérica (en este “extremo de un continente que Spinoza casi ignoró”, como decía Borges). Si hemos introducido la cuestión que nos interesa discutir aquí —cierta actualidad que Spinoza tiene para nosotros— recordando esos “nombres eminentes” de la historia nacional, es justamente porque tales nombres tienen la virtud de señalar algo a lo cual podemos referirnos, de manera más impersonal o genérica, como ciertos modos de imaginar o

ciertas maneras de experimentar y pensar la política en un país que se llama Argentina.

II.

Comprender la diferencia de las experiencias históricas no pasa, ciertamente, por la buena voluntad que pueda esgrimirse para sumar una serie de perspectivas distintas sobre un mundo que nos engloba a todos, es decir, por la disposición a contemplar lo mismo según la variabilidad, en principio infinita, de las coordenadas espacio-temporales que, si somos mínimamente razonables, cierta física elemental nos obliga de hecho a aceptar. Tal comprensión pasa, más bien, por la capacidad de pensar cada situación en lo que tiene de irreductible, y de pensar, simultáneamente, la estructura de las relaciones que explican tanto las vicisitudes que afectan a cada particularidad como la coexistencia de lo que necesariamente vive desencontrado –pues no existe, si hemos de ser realistas, el tiempo mítico de la coincidencia–. Podemos decir que la deconstrucción de ese “tiempo mítico” le debe mucho a Spinoza, que en su crítica histórico-filológica de las Escrituras bíblicas, le dio entidad a una nueva relación con los textos de la tradición. Esa relación nueva con los textos heredados no se asocia con la novedad de un gesto o con un cambio de actitud, o con la contundencia que puede tener cierta dimensión de revelación subjetiva que se expresa, entonces, como interpretación o llamado, o como una pura afirmación de la vía inaugural vislumbrada; tuvo como base, en cambio, el enorme trabajo de mostrar que en el

texto universal por antonomasia (por sus pretensiones y por su fuerza efectiva para atravesar y destruir todo tipo de fronteras, geográficas y temporales), debían leerse los trazos fragmentarios de la experiencia

concreta de un pueblo singular, el pueblo judío, que iba dejando registros escritos –atravesados por la mediación interpretativa ejercida desde la imaginación frondosa de sus profetas– de los

modos diversos y contradictorios en que lidiaba con sus vivencias comunitarias, sus temores y sus esperanzas y las formas que iba adoptando su política, su lengua y su religión.

¿No sería posible sostener, acaso, que tanto Borges como Perón supieron, cada uno a su manera, acerca de esos hilos que conectan la imaginación popular, la fuerza “profética” de las proyecciones y los modos más sublimados de la expresión espiritual al suelo perpetuamente móvil de la experiencia común? (esos hilos –decimos– sutilmente teorizados por un filósofo de un tiempo y una geografía distantes que pensó de un modo nuevo – solo porque verdaderamente las pensó– las relaciones entre la historia, la política y la lectura de los textos de la tradición). Puesto que sabían sobre esas tramas, no es raro que ambos, Borges y Perón, se hayan interesado por Spinoza. El primero, explícitamente y, además, reflexionando agudamente sobre este asunto (que aquí elegimos llamar spinoziano) en aquel famosísimo ensayo donde, crítico de la canonización de

¿No sería posible sostener, acaso, que tanto Borges como Perón supieron, cada uno a su manera, acerca de esos hilos que conectan la imaginación popular, la fuerza “profética” de las proyecciones y los modos más sublimados de la expresión espiritual al suelo perpetuamente móvil de la experiencia común?

los textos reivindicados por el nacionalismo cultural como “fundadores”, afirma el derecho y la necesidad de dejarse inspirar por todas las literaturas producidas por la humanidad. Puesto que “este problema de la tradición y de lo argentino —decía allí Borges— es simplemente una forma contemporánea, y fugaz del eterno problema del determinismo” (eterno problema que es, recordémoslo, uno de los ejes de la lectura borgeana de Spinoza), nada resta más sabio que afirmar que “todo lo que hagamos con felicidad los escritores argentinos pertenecerá a la tradición argentina”⁶.

Esa comunión efímera, atribuible a posiciones irreductibles que mantienen un interés común sobre cierto modo filosófico de pensar (...), lo que en verdad produce es un tensionamiento extremo de esa idea de comunidad, que la hace ser algo diferente de sí: una multiplicación infinita de los tiempos, o de los modos de vivir e imaginar ese perpetuo desencuentro que constituye el mundo y la historia.

Perón, por su parte⁷, también incorpora a Spinoza en un texto con aspiraciones universalistas (al cual tal vez le cabría el reconocimiento por lo menos “formal” de un Borges que hubiera podido decir de él —en alguno

de aquellos infinitos mundos posibles irrealizados que su imaginación literaria, aunque no su imaginación política, era capaz de aceptar como hipótesis— que “olvida toda afectación gauchesca y aborda temas filosóficos”⁸). Un texto, entonces, con una filosóficamente muy clásica pretensión totalizadora, que pasa por todos los temas previstos del individuo, la sociedad, la comunidad, los valores, la justicia, la paz, el orden, la libertad, la democracia, y también los más abstractos, relativos a Dios, el espíritu y la materia, el cuerpo y

el alma, la salvación y la felicidad; temas todos ellos tensionados desde el interés político concreto del hombre de Estado⁹, buscando sentar las bases doctrinarias de un “movimiento” que, frente al mundo en su configuración actual, afirma una “tercera posición”, y hacia adentro, sostiene la voluntad de resolución de todas los conflictos y contradicciones (que el abordaje filosófico le permitió caracterizar como propiamente *humanos*) en la *utopía realizada* de la “comunidad organizada”.

Más allá de lo poco poroso que puede resultarnos este texto doctrinario, lo que resaltamos, en todo caso, es cierto efecto de descentramiento que produce la cita spinoziana al final del discurso; una cita que proyecta el enigma que carga (por la fuerza misma de su enunciado así recortado, pero también por su posición y su sentido dentro de la propia *Ética* de Spinoza) no solo sobre este discurso de Perón en particular, sino también sobre su autor, sobre el peronismo en general, sobre la historia y la política argentinas, sobre la idea de comunidad, y sobre lo que ese término “comunidad” (siempre imposible de ser definido) contiene de frustración y de promesa. A ese extrañamiento, sin dudas, también debe contribuir el interés de Borges (el pensador que sostiene “con felicidad” la apertura a una estética del sueño) por el mismo filósofo y por el mismo enigma irresuelto que interesó al presidente por él odiado, al líder de las masas de trabajadores que en virtud de esa adhesión se transformaban para Borges (el intelectual reproductor de ancestrales elitismos) en masas despreciables.

Un interés *común*, precisamente, compartido por quienes son estrictos

adversarios y sin embargo se sienten interpelados por una escritura a la vez lejana (tan lejana, que le permite a Borges asociarla con lo insondable de un continente desconocido) y cercana (tan cercana, que le permite a Borges decir que en ella lee algo de infinito y de esencial que “me” pertenece –pero ahora podemos afirmar: que “les” pertenece a esos dos eminentes antagonistas, o que nos pertenece a todos–). Una escritura que entrega un enigma y que produce en aquellos que se enfrentan radicalmente en sus modos de *vivir y experimentar* su arraigo a una geografía y a una historia la ilusión de que pueden descifrarlo, en cuanto proyectan en esa filosofía escurridizamente universal “sus propios fantasmas de actualidad”¹⁰. Esa comunión efímera, atribuible a posiciones irreductibles que mantienen un interés común sobre cierto modo filosófico de pensar (el cual afirma que, ya que es posible expresar la esencia de una singularidad desde la perspectiva de la eternidad, podemos llegar a “sentir y experimentar que somos eternos”), lo que en verdad produce es un tensionamiento extremo de esa idea de comunidad, que la hace ser algo diferente de sí: una multiplicación infinita de los tiempos, o de los modos de vivir e imaginar ese perpetuo desencuentro que constituye el mundo y la historia¹¹. El enigma entonces persiste, y Borges confiesa su ignorancia, y Perón remite a un futuro incierto lo que se suponía realizado; y la comunidad solo puede aparecer entonces como un deseo.¹²

III.

Por eso resulta sensible el hecho de que sea *África* aquello que Borges coloca en

el horizonte, como nombre de lo que se desconoce, de lo que solo se vislumbra como una opacidad distante, de lo que se ansía, de lo que solo puede ser preanunciado o constituido mediante a un collage de imágenes (fiebres, ruinas, Cartago, selvas, desiertos, ríos, pájaros y leopardos, la historia mezclada de zulúes, bantúes, portugueses y holandeses, compradores de esclavos y exploradores...). Porque África es el nombre que para Occidente representa la comunidad imposible, porque es el nombre que desmiente el humanismo universalista abstracto, inseparable de una vocación por la negación de la humanidad de gran parte de la humanidad. Tal modalidad espuria y siempre vigente del universalismo (uno de sus rostros perennes) que se deja guiar por la tendencia espontánea de una “afirmación de sí” que conduce a la generalización de las pautas y valores surgidos de una experiencia histórica particular –transformándolos en norma y modelo para la consideración de todos los casos– revela la *pereza* del pensamiento requerida por la reproducción eterna de ciertas ideologías asociadas al dominio. Por eso tal universalismo abstracto es un “asilo de la ignorancia” (recordando la caracterización que Spinoza hiciera del pensamiento finalista, cuyo subterfugio es

Juan Domingo Perón



la voluntad de Dios), que demanda de nuestra parte no dejar de recordar que cada coyuntura confronta a cada pueblo con problemas, conflictos y dilemas que, incluso en lo que tienen de repetición, son cada vez distintos. Hay distintos modos de expresar ese saber acerca de la necesidad de orientarse por la singularidad del caso. Algunas perspectivas filosóficas y antropológicas (ya que de universalismo y de humanismo hablamos) eligen polemizar frontalmente contra el eurocentrismo abierto o disimuladamente presente en ciertos paradigmas muy influyentes, produciendo inversiones polémicas de sus postulados que a la vez revelan lo inconfesado por tales perspectivas y desautorizan sus pretensiones universales. Sobre la relación de la teoría europea con África y América, precisamente, podemos citar dos modelos críticos útiles para reorientar nuestro argumento. Susan Buck-Morss, por ejemplo, sostiene que la dialéctica del amo y del esclavo (la famosa metáfora hegeliana sobre la lucha por el reconocimiento y el proceso de conquista de la libertad) fue inspirada por la Revolución Haitiana (1791-1805), la revolución de independencia contra el colonialismo francés de cuyos pormenores Hegel se enteraba a través del periódico *Minerva*¹³. De esta manera, en virtud de la tesis que afirma que una revolución republicana realizada por negros esclavos es el acontecimiento histórico que constituye el no declarado modelo para concebir *todo* proceso de emancipación subjetiva (o el proceso de emancipación subjetiva en general), la teoría registra la protesta subrepticia de la historia real contra las coordenadas filosóficas que la idealizan, pero también altera los ejes geográficos que

distribuyen continentalmente la actividad y la pasividad, lo provocador y lo reactivo.

Otro ejemplo que ilustra un procedimiento homólogo es la tesis del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sobre las relaciones entre el pensamiento “salvaje” amerindio y la teoría antropológica europea que se dedicó a estudiarlo: “todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas”, o sea, modificaciones inmanentes del propio pensamiento de los colectivos sobre los cuales teorizan¹⁴. Aquí, la idea de que la antropología es un modo de pensar que piensa otros modos de pensar (el pensamiento de los *otros*) de tal suerte que debe ser concebida como estando estructuralmente determinada por ellos, produce un similar extrañamiento respecto a los ordenamientos clásicos: convierte al “objeto” de estudio en el verdadero sujeto de una praxis intelectual entre cuyos efectos se cuenta la teoría antropológica misma. Lévi-Strauss, entonces, es el responsable de una “antropología de la inmanencia” que *traduce* el pensamiento amerindio. Una concepción que, sostenida por una definición de la antropología como “mito de las mitologías”, produce una verdadera horizontalización de las culturas heterogéneas (que además puede ser conectada con la igualación ontológica que supone la *lectura estricta* de la sucinta y eficaz afirmación del axioma II de la segunda parte de la *Ética* de Spinoza: “el hombre piensa”).

En los dos ejemplos mencionados, entonces, la teoría no deja de tener en cuenta un hecho histórico irrecusable: que la conquista y la colonización colocaron en relación asimétrica a

poblaciones irreductiblemente distintas. Y ese saber acerca de una asimetría y una heterogeneidad que está en la base habilita las libertades teóricas que se requieren para producir el descentramiento de la filosofía de la historia y de la antropología, en cuanto matrices tradicionales de comprensión de los avatares en juego en un “encuentro” de ese tipo que, obviamente, no puede ser considerado como una simple sumatoria de diferencias. En los dos ejemplos se percibe, además del trabajo conceptual, una motivación polémica que se expresa en determinado uso de los énfasis. Ese matiz enfático puede ser a su vez proseguido, exagerando el ímpetu afirmativo, para producir a partir de él una especie de respuesta “paródica” a Hegel, que diría: “América Latina (subcontinente sin filosofía –que en su particularidad incorpora también a los descendientes de un continente sin historia¹⁵) aporta las reales experiencias que la gran teoría europea piensa”. Cierta tipo de “afirmación latinoamericanista” estaría en juego, entonces, en una respuesta “irreverente” de este tipo, que actuara sobre los términos de una distribución de capacidades activas (es decir, de capacidades de producción histórica y de producción intelectual) entre grandes bloques continentales. La (no por absurda menos influyente) suposición de que la “vanguardia de la historia” se encontraría en un centro cuyos movimientos fueran replicados, reproducidos o reflejados por periferias más o menos prolijas en su destinación repetidora, vendría entonces a ser contestada por una redistribución que tomara como gran organismo al mundo, con su cuerpo en una región y su mente en otra: “nosotros vivimos, sentimos, amamos, luchamos; ustedes teorizan sobre eso”¹⁶.

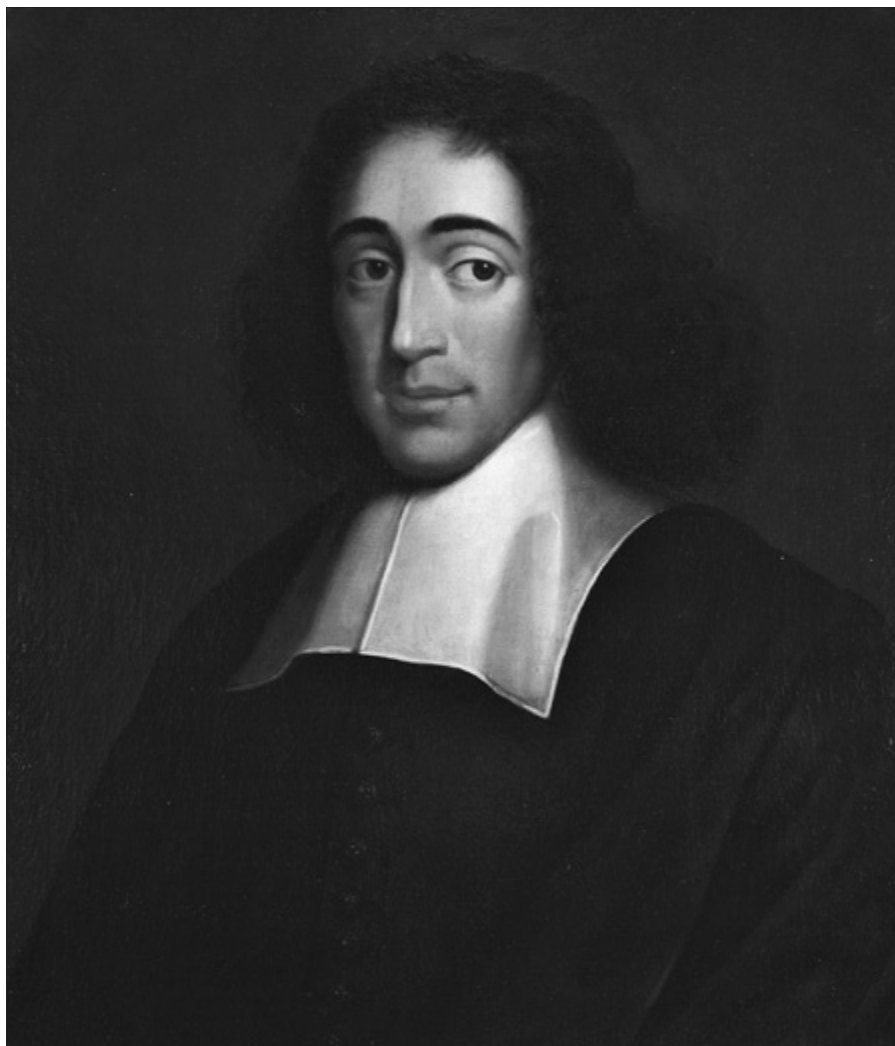
IV.

¿No hubo algo parecido a esto también en el que podríamos llamar el “momento spinoziano” argentino, un momento simbólicamente condensado en las jornadas de diciembre de 2001, que pudo llegar a ser leído (“a libro abierto”, como decía Althusser) como una especie de capítulo fáctico de la filosofía política contemporánea? ¿Otra convergencia intercontinental legible nuevamente como distribución de tareas y articulación final de energías prácticas y teóricas?

El modo caricatural de presentar estas disyuntivas pretende por supuesto indicar *no* que algo tan rústico haya sido abiertamente sostenido, sino más bien que una tal *tendencia* de la interpretación puede ser destilada como un componente (cierta “volición” o afirmación) presente en articulaciones de ideas más complejas. Esa distribución latente (el *caso* argentino confirmando la *verdad* de la filosofía política franco-italiana) no era, además, la única que se podía encontrar como una posibilidad interna provista por aquella configuración compleja de experiencias y lecturas. También se volvía disponible otra famosa distribución, que dividía dicotómicamente a la sociedad y al Estado, caracterizada a la primera como unívocamente creativa e innovadora y al segundo, como unívocamente represivo. Más allá del hecho de que aquel momento coyuntural *efectivamente* mostrase a una sociedad movilizadora, produciendo verdaderas experimentaciones frente a un Estado que *realmente* había sido reducido a la función restrictiva de guardián de la reproducción neoliberal, el problema que señalamos tiene que ver con que esa circunstancia

empírica pareció encontrar un modelo de “sanción eterna”, remitiendo a cierta “esencia de las cosas” ontológicamente fundada. Se trata, en verdad, de un spinozismo *disponible* como ideología de la revuelta, que se actualiza cada vez que se inician ciclos de manifestaciones y que, ciertamente, nos reenvía a una interpretación particular de esta filosofía (la del autonomismo italiano). Nos reenvía a dicha perspectiva, sin ser susceptible de ser identificada sin más con ella; pues, en verdad, hay tantas versiones de ese spinozismo latente como grupos o colectivos que

se sienten interpelados por esa ideología de la resistencia global cuando, en medio de sus luchas, buscan el modo de imaginarlas y expresarlas. Son ciertos trazos que muchas de esas versiones contienen los que tienden a estabilizar a ese spinozismo como ideología. Cuando esa estabilización se produce, la filosofía de Spinoza, a pesar de ser una perspectiva que hace de la tensión conceptual su propio nervio interno, pasa a ser “aplicada” como si admitiese, por ejemplo, esa consideración excluyente de ciertos espacios de manifestación de pulsiones



Selfie de
Baruj Spinoza

sociales duales. Y así como existe una ideología spinozista contemporánea que tiende a transformar lo que es una compleja ontología en una psicología de la afirmación del yo, compatible con aquellos manuales de autoayuda que venden técnicas para “sentir y experimentar que somos felices” incluso en situaciones de extremo padecimiento subjetivo,¹⁷ podemos hablar también de una ideología spinozista que transforma una compleja mirada sobre lo político en la afirmación de que “solo sentimos y experimentamos que somos libres” cuando estamos en la calle en medio de una multitud (de toda y cualquier multitud), enfrentando al Estado (a todo y cualquier Estado).

Y, sin embargo, también podemos pensar que nunca deja de manifestar en otro sentido su vigencia no ya una ideología spinozista disponible para su actualización en diversas circunstancias, sino una *crítica de las ideologías* de inspiración igualmente spinozista, capaz de seguir ensayando la reposición de una articulación cuidadosa entre “su teoría de la imaginación, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del cuerpo, su teoría del lenguaje”;¹⁸ para conectar la siempre necesaria crítica de los universalismos abstractos con el pensamiento de las diferencias que singularizan cada experiencia, nuestra propia experiencia.

V.

¿Se puede pensar que la política constituye una ontología, es decir, que la política se identifica con el ser, sin más? Por supuesto, podemos pensarlo. Se trata de un modo de imaginar, una “proyección de nuestros fantasmas

de actualidad” que no es tan lejana de aquellos modos de la proyección poético-literaria y política a los que nos referíamos al principio. Modos filosóficos que, asimismo, lidian con ese enigma irresuelto en torno a la idea de comunidad y en torno a la experiencia del arraigo a una historia y a una lengua, y que ejercitan asimismo diversos formas de una “desterritorialización” textual como la que propone Borges. La ontología es una

manera de construir *una perspectiva* (una mirada sobre las cosas, los hombres, el mundo) *enfática*; ontologizar es enfatizar, o es la elaboración de un énfasis como sistema. Sugeríamos que los énfasis que habitan posiciones teóricas fuertes como los de Viveiros de Castro o Buck-Morss tienen que ser leídos en su carácter de intervenciones en un

campo de ideas desbalanceado u organizado según un sesgo que se trata de discutir. De tal manera que podemos decir que el “arte de enfatizar” es algo que se relaciona con la política que actúa al interior de una perspectiva filosófica, en tanto esta interviene o pretende intervenir en una coyuntura. Eso lo hacía Borges (cuando les discutía a los nacionalistas la tendencia a transformar al Martín Fierro en nuestra Biblia), lo

Y, sin embargo, también podemos pensar que nunca deja de manifestar en otro sentido su vigencia no ya una ideología spinozista disponible para su actualización en diversas circunstancias, sino una crítica de las ideologías de inspiración igualmente spinozista, capaz de seguir ensayando la reposición de una articulación cuidadosa entre “su teoría de la imaginación, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del cuerpo, su teoría del lenguaje”; para conectar la siempre necesaria crítica de los universalismos abstractos con el pensamiento de las diferencias que singularizan cada experiencia, nuestra propia experiencia.

Un pensamiento que hace de la tensión su nervio interno, es el que autoriza también privilegiadamente la circulación por el infinito campo de la *exterioridad* teórica: un spinozismo crítico es el que permite que choquen, colisionen y se estimulen recíprocamente modos de pensar que la distribución de las tradiciones preferiría mantener a distancia.

hacia Perón cuando pronunciaba su conferencia como si en esa *performance* filosófica pudieran sentarse las bases de una tercera posición frente a un mundo bipolar. Y lo hacen asimismo algunas

ontologías políticas contemporáneas, cuando desarrollan el énfasis sobre la potencia de la multitud como respuesta filosófica¹⁹ (que acompaña diversas luchas globales) a una situación de absoluta sujeción mundial a los

imperativos del capitalismo de la soberanía total de las finanzas.

Por otra parte, si la afirmación o negación que constituye el énfasis (la “volición”, cierto querer o no querer determinado) se aísla o se independiza completamente del cuerpo conceptual que (más allá de todo gesto) pretende comprender o explicar la singularidad de un caso, entonces podemos decir que la filosofía en cuestión pasa a expresar únicamente cierta relación imaginaria con la materialidad de las relaciones sociales; es decir, pasa a “expresar más una voluntad (reformista o revolucionaria, conservadora o conformista), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad”²⁰. De esta manera actuarían “afirmaciones” como la afirmación latinoamericanista que ilustramos como una posible deriva un poco rústica de teorías que tienen un momento enfático-crítico, pero que solo es crítico en tanto actúa al interior del cuerpo conceptual en el contexto del cual ese énfasis es efectivo. Homólogos a

ese latinoamericanismo e igualmente simplificadores serían ciertos modos borgeanos de un internacionalismo elitista que reproduce tradicionales jerarquías culturales, o ciertos modos peronistas de una afirmación nacional doctrinaria cerrada a toda “contaminación” por otras formas de pensamiento, o ciertos modos autonomistas de desentenderse de las complejas y contradictorias lógicas (nacionales, continentales e internacionales) que sobredeterminan cada situación.

Contra cualquier cierre unilateralmente ideológico, entonces (sea latinoamericanista, borgeano, peronista, autonomista, o de otro tipo), cierres que siempre estamos en riesgo de reeditar, se trata de sostener perspectivas que permitan la coexistencia y el enriquecimiento recíproco de énfasis diferenciales. Porque si la capacidad de mantener las *tensiones* se asocia a lo que un pensamiento puede tener de incisivo, en Spinoza justamente encontramos una perspectiva que sostiene ese requisito crítico, y que podemos describir, con las palabras de Balibar, como una “lógica (o una peculiar dialéctica) de la *coincidentia oppositorum*, o mejor aún, de la negación simultánea de los contrarios abstractos”.²¹ Un pensamiento que hace de la tensión su nervio interno, es el que autoriza también privilegiadamente la circulación por el infinito campo de la *exterioridad* teórica: un spinozismo crítico es el que permite que choquen, colisionen y se estimulen recíprocamente modos de pensar que la distribución de las tradiciones preferiría mantener a distancia. Además, si —para decirlo con Spinoza— solo se puede confrontar un modo de imaginar con otro modo de imaginar (o un afecto con otro afecto contrario

y más fuerte), y no con la invocación de lo verdadero en tanto tal, este sería precisamente un modo spinozista de referirse a lo que hay de disputa ideológica en el pensamiento filosófico. La “lucha” entre énfasis distintos es un modo amable de considerar los debates que abren la idea de comunidad

(democráticamente tensionada) a su permanente “desorganización”. Los énfasis son las armas de la imaginación en una comunidad felizmente desorganizada.

NOTAS

1. Algo que Diego Tatián se dedica siempre a recordar, cuando nos señala una cantidad de rastros presentes en la historia argentina que remiten a Spinoza (por ejemplo, un Sarmiento que participa de una comisión internacional para la conmemoración del bicentenario de la muerte del filósofo, o un Lisandro de la Torre en el que se lee, gracias a la interpretación de Tatián, una compenetración profunda con el *Tratado Teológico-Político*); o cuando rescata la presencia de Spinoza en textos de autores tan diversos como Leopoldo Lugones, Carlos Astrada, Alejandro Korn, Martínez Estrada, Enrique Banchs o Álvaro Yunque —además de tantos otros que se dedicaron a estudiarlo—. Cf. Tatián, D., *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue, 2012.

2. “El más adorable de los filósofos”, conferencia pronunciada en la Sociedad Hebrea Argentina en abril de 1985. Desgrabación disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2014/03/el-labrador-infinito-sobre-baruj-spinoza.html>. De allí provienen todas las citas de Borges (salvo en los casos donde se especifica).

3. Entre el amor (“tantos siglos después, estamos aquí, en el extremo de un continente que [Spinoza] casi ignoró, estamos aquí pensando en él, yo tratando de hablar de él, y todos extrañándolo. Y, curiosamente, queriéndolo, lo cual es lo más importante”) y la traición, pues Borges traiciona —filosóficamente— a Spinoza en cada uno de los pasos en los que describe su filosofía, globalmente entendida como la de alguien que se pasó la vida *imaginando* a Dios (un Dios que, a su vez, “imagina hasta el más ínfimo detalle de nuestras vidas”). Esa justamente había sido la crítica spinoziana a la tradición: los filósofos *imaginaban* a Dios, cuando se trataba en cambio de *concebirlo* (pues lo absolutamente infinito no puede ser imaginado —sostenía él— sino solo entendido). Y Borges traiciona también a Spinoza al transformar los atributos de la sustancia infinita (extensión y pensamiento) en “espacio y tiempo”, disolviendo además el primero en el segundo. Y cuando convierte, adicionalmente, la “eternidad” en “inmortalidad”. Lo traiciona, entonces, porque se desentiende del sentido crítico y polémico que es el “corazón” de la filosofía spinoziana, pero a ese mismo corazón le dirige una estocada precisa, cuando presenta a Spinoza (con el mayor de los amores) como el pensador de todo aquello que combatió. Y eso es, precisamente, lo maravilloso de la lectura borgeana. Hace de la imaginación la sustancia verdadera de todo lo existente: del mundo, de Dios, de los hombres, de Spinoza, del propio Borges. Por lo cual es estrictamente fiel a la filosofía de Spinoza (que efectivamente pensó todo aquello que combatió): Borges elabora sus ficciones bajo las modalidades del “tiempo, la medida y el número” (los modos por excelencia de la operación imaginaria, según Spinoza), la imaginación con sus atuendos racionales. Así, solo desde el amor es posible realizar una traición de esta envergadura, *interna* al propio objeto traicionado (perteneciente a él como un caso que él mismo contempla), y dotada de la fuerza para *succionarlo* hacia un espacio *exterior y ajeno* (hacia el mundo borgeano, del cual Spinoza pasa a ser uno más, entre tantos otros, cautivo entre laberintos, espejos y paradojas sobre el tiempo y el infinito). Lo que hace Borges es, entonces, muy parecido a lo que hace Hegel con Spinoza. Borges podría ser por ello considerado como un Hegel de la “astucia de la imaginación”; de una imaginación que, puesto que sabe que imagina, es libre (una imaginación libre, algo “tan difícil como raro” en un mundo de hombres sujetos a la ideología).

4. “De algún modo sentimos la inmortalidad de esa sustancia anterior en el tiempo a nuestro nacimiento, posterior a nuestra muerte en el tiempo”, dice Borges.
5. Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, Instituto Nacional “Juan Domingo Perón” de Estudios e Investigaciones Históricas, Sociales y Políticas, Buenos Aires, 2006, p. 43.
6. “Si yo voy a tocar la mesa con una de mis manos, y me pregunto: ¿la tocaré con la mano izquierda o con la mano derecha?; y luego la toco con la mano derecha, los deterministas dirán que yo no podía obrar de otro modo y que toda la historia anterior del universo me obligaba a tocarla con la mano derecha, y que tocarla con la mano izquierda hubiera sido un milagro. Sin embargo, si la hubiera tocado con la mano izquierda me habrían dicho lo mismo: que había estado obligado a tocarla con esa mano. Lo mismo ocurre con los temas y procedimientos literarios”. Por eso, “o ser argentino es una fatalidad, y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara”. “El escritor argentino y la tradición”, en *Discusión* (1932). Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, p. 273.
7. Sin entrar en el debate sobre la autoría real de *La Comunidad Organizada*, pues eso no tiene relevancia en relación a lo que estamos considerando.
8. Cf. “El escritor argentino y la tradición”, op. cit., p. 269.
9. “No tendría jamás la pretensión de hacer filosofía pura —dice Perón al comienzo de su discurso— frente a los maestros del mundo en tal disciplina científica. Pero, cuanto he de afirmar, se encuentra en la República en plena realización. La dificultad del hombre de Estado responsable, consiste casualmente en que está obligado a realizar cuanto afirma”. Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, op. cit., p. 5.
10. Cf. Macherey, P., *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. París, PUF, 1992. Según Macherey, la extraña capacidad de interpelación que tiene la filosofía de Spinoza pasa por raro poder de “entrar en resonancia y mezclarse con mucho de lo que hacemos”. Por lo cual, puede ser concebida como una especie de “estructura intelectual” cuya permanencia, lejos de ser intemporal, se definiría por una peculiar fuerza de adaptación o de adhesión a las formas más determinadas del presente. Lo que haría de ella una filosofía que se actualiza, una y otra vez, en diversos tiempos y coyunturas, y de modos siempre distintos, de tal modo que no debe ser concebida como una filosofía, sino como muchas.
11. David Viñas pensó *lo común* entre Borges y Perón, pese a sus clásicas diferencias, como un conservadurismo compartido: la misma “exclusión de la historia” (por “la negación de la lucha de clases en Perón” y “una literatura analgésica en Borges”); la misma “evacuación del sufrimiento y del drama inherentes a la vida cotidiana” (por la oposición a lo trágico en Borges, y la “necesidad de borrar todo lo que implica un cuestionamiento” en Perón). Ambos “instauran un espacio vertical” que “excluye toda dimensión horizontal: incapaz de hacer que una comunidad se respete incluso después de haber visto sus propias miserias, ambos prefieren que esta comunidad continúe ignorándolos”. El mismo parentesco con el “Lugones de la Patria fuerte”, “climas familiares comparables”, “una historia compartida” desde la Semana Trágica hasta la Década Infame, y sobre todo —enfatiza Viñas— un “parentesco de símbolos” asociados a la “línea elitista-liberal” y a la “nacional-populista” y sus arraigos de clase media, que confluyen en el gran símbolo de “una vieja Argentina de virtudes patriarcales tranquilizadoras y estereotipadas”. Los valores del verticalismo, la adhesión acrítica, la identificación la proyección inmovilizadoras, la herencia contra la apuesta. “Los dos burgueses más célebres que haya producido Argentina”. Dos “grandes símbolos”, en definitiva, que se retroalimentan en un inmovilismo circular, que constituye un “espacio imaginario” que —concluye Viñas— se agota y eclosiona en un “espacio histórico concreto: la Argentina actual”. Cf. David Viñas [bajo el seudónimo Antonio J. Cairo], “Borges y Perón”, en *Revista Tiempos Modernos. Argentina entre Populismo y Militarismo*, 1981, N° 420-421, Colección Reediciones y Antologías, Ediciones Biblioteca Nacional, 2011, pp. 299-300. Nuestra tentativa aquí es a la vez simétrica y diferente a la de Viñas. Es perfectamente comprensible que la lectura de Viñas, en 1981, considerara con profunda amargura a ambas figuras míticas, y que las enfrentara con rabia iconoclasta y con cierta razón a la luz de lo que aquella “actualidad argentina” hacía evidente sobre los fracasos amontonados de una comunidad herida de muerte. Y sin embargo, los tiempos cambian, y los textos cambian junto con ellos. Por eso, estos tiempos, que a diferencia de aquellos, nos permiten leer “con felicidad” y cierta distancia algunos textos clásicos, nos permiten también pensar otras maneras en que la comunidad acaso sí “se respete”. La intromisión o interferencia que ejercen referencias terceras (en este caso, Spinoza proyectando lo que tiene de seductor y de inconcluso sobre los que se enfrentan de modo especular) redobla asimismo lo que de poroso, abierto, y aún disponible para nuevos pensamientos, se encuentra en los textos de nuestros más ilustres conservadores.
12. Un “deseo de comunidad” al que Diego Tatián suele referirse cuando en sus libros trabaja recomponiendo los lazos secretos (muchas veces, “spinozianos”) que unen a personajes y experiencias muy distantes. Según él, “Spinoza invita a pensar en comunidad, no una comunidad a la que se pertenece, anterior, sustantiva, sino una comunidad que se inventa y que tiene por horizonte lo que hay de universal en los hombres”. En relación a lo cual la filosofía (tal como Borges y Perón lo entendieron) tiene, a su vez, un papel clave. Según Tatián, ella “abre una forma posible de comunidad (que es siempre un experimento y una construcción, no es nunca un hecho como lo es la sociedad y está siempre ausente)”, pues “lo común no es lo que hay sino lo que falta”. Cf. Tatián, D., *Spinoza, el don de la filosofía*, op. cit.

13. Cf. Buck-Morss, S., *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005. Sobre este tema, es fundamental el gran libro de Eduardo Grüner, *La Oscuridad y las Luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.
14. Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, p. 17.
15. "Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal", Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980, p. 194.
16. Y aquí resuena ciertamente la extensión paródica de otro juicio, en este caso el de Marx respecto al retraso de la "intelectual" y feudal Alemania respecto a las productivamente burguesas Francia e Inglaterra.
17. Sobre esto, ver Ipar, E., "¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?", en D. Tatián (Org.), *Spinoza. Quinto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2009, pp. 337-352.
18. Cf. Althusser, L., "La única tradición materialista", en *Youkali*, N° 4, diciembre de 2007, pp. 132-154.
19. Respuesta filosófica que corre muchas veces el riesgo de transformar a la *Ética* de Spinoza en una Biblia de los tiempos modernos (cuando, como hemos recordado al comienzo de este texto, Spinoza fue el gran crítico de la mistificación de las Escrituras). Pero por supuesto, toda apuesta fuerte conlleva un riesgo, y de eso se trata: de arriesgarse, y enfrentar los efectos que eso produce.
20. Althusser, L., "Marxismo y humanismo", en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1999, p. 194.
21. Cf. Balibar, E., "Spinoza: from individuality to transindividuality" (Rijnsburg, 1993), versión en español: *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba, Brujas, 2009.

Manuscritos literarios argentinos

Escenas de escritura

Septiembre - Diciembre de 2014 | Sala Leopoldo Marechal

Manuscritos de Borges, Cortázar, Bioy Casares, Lugones, Güiraldes,
Pizarnik, Tiempo, Gironde, Storni, Walsh y Viñas.